

Andrzej Iwo Szoka
Uniwersytet Jagielloński

CYNICKA BEZWSTYDNOŚĆ (ANAÍDEIA) SKRÓTEM DO WOLNOŚCI? ROZWAŻANIA NAD SKANDALIZUJĄCYMI PRAKTYKAMI FILOZOFÓW CYNICKICH W MOWACH CESARZA JULIANA APOSTATY

Starożytni filozofowie cynicy stawiali sobie za cel szczęśliwość, a jej osiągnięcie poprzedzało zdobycie wolności. Z jednej strony była to wolność od rozkoszy, którą pomagały osiągnąć cnoty kardynalne (zwłaszcza cnota wstrzemięźliwości – *sōphrosynē*), a z drugiej strony wolność od wszelkich ludzkich zwyczajów, praw stanowionych i społecznych konwenansów. Diogenes Laertios w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* przekazał, że dla najsłynniejszego cynika, Diogenesa z Synopy: „ważne było nie prawo stanowione, lecz prawo natury. Mówił, że prowadzi życie tak samo jak Herakles, nad wszystko przekładając wolność”¹. Przebywając w miastach, cynicy musieli publicznie okazać swoją niezależność wobec zasad społecznych, czy wręcz zakpić z nich, stąd obraz starożytnych „psich filozofów”, jaki rysuje się przed nami, głównie za sprawą krótkich anegdot z ich udziałem, zwanych chrejami, ukazuje ich jako postacie uprawiające filozofię przede wszystkim cynem. Widzimy w nich zatem Diogenesa z Synopy (412/403–324/321 przed Chr.), który mieszka na ulicy w beczce, wchodzi do teatru, gdy wszyscy z niego wychodzą, nie brzydzi się spożywać surowego mięsa

¹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska *et al.*, t. 4, Warszawa 1984, s. 348. Tekst oryginalny za: *Lives of Eminent Philosophers*, ed. R.D. Hicks, vol. 2, London–Cambridge 1958.

i niczym pies (*kyōn*) załatwia swoje potrzeby na ulicy, a także jego ucznia, Kratesa z Teb (368/365–288/285 przed Chr.), konsumującego swoje małżeństwo wśród przechodniów². Przez kolejne stulecia jedni, jak Dion z Prusy (ok. 40–ok. 115), doceniali wysiłek filozofów w ich dążeniu do niezależności od świata zewnętrznego (*autárkeia*) nawet przez tego rodzaju skandaliczne zachowania, inni, jak Lukian z Samosaty (ok. 120–ok. 190), Eliusz Arystydes (117/129–ok. 190) czy liczni pisarze chrześcijańscy, brzydzili się nimi i widzieli w ich postępowaniu chęć zwrócenia na siebie uwagi oraz zdobycia poklasku (*philodoksía*). Do cynickiego umiławania wolności i związanej z nim bezwstydnosci (*anaídeia*) obszernie odniósł się także cesarz Flawiusz Klaudiusz Julianus zwany Apostatą (330/331–363).

Cesarz Julian skierował do cyników odwiedzających go w Konstantynopolu wiosną 362 roku dwie mowy: *Do cynika Herakleiosa, o tym jak cynik powinien postępować i czy jest właściwe dla cynika komponować mity* (*Pròs Herákleon Kynikòn perì toũ pōs kynistéon kai ei prépei tòn kýna mýthous pláttein*) (Or. VII) i *Do niewykształconych cyników* (*Eis toũs apaideútous kýnas*) (Or. IX)³. Sokrates Scholastyk w swojej *Historii Kościelnej*, wspominając tę pierwszą orację, nazywa ją po prostu mową *O cynizmie*⁴.

11 grudnia 361 roku do stolicy przyjechał Julian, nowy August, następując po wieloletnich rządach Konstancjusza II, co zapewne wzbudziło poruszenie także wśród filozofów cynickich. Ze słów Juliana w mowie *Do cynika Herakleiosa* wynika, że do stolicy wczesną wiosną 362 roku przybyło ich kilkunastu z zamiarem spotkania się z nim jako nowym władcą państwa. Cesarz podaje imiona niektórych z nich: Asklepiadesa, Serenianosa i Chytrona. W końcu pojawił się również sam Herakleios razem z ośmioosobową grupą „psich filozofów”. Wszyscy wspomniani filozofowie cynicy przybyli do Konstantynopola przed wielką audiencją, która odbyła się w marcu 362 roku. Herakleios zdecydował się stanąć przed cesarzem wraz z pozostałymi cynikami, aby

² Apulejusz z Madaury, *Florida*, ed. P. Vallette, Paris 1971, s. 14.

³ Julian, *Or. VII; Or. IX*, [w:] *Oeuvres complètes*, t. 2, ed. G. Rochefort, Paris 1963, s. 1.

⁴ *Historia ecclesiastica*, III 23, [w:] *Patrologia Graeca* 67, 444B. Leksykon Suda podaje inny podtytuł mowy VII, który brzmi: *Jak należy praktykować filozofię cynicką* (*pōs kynistéon*), iota, 437 (ἰοτα, 437) (ed. A. Adler, Lipsk 1931. s. II).

wygłosić mowę. Jej celem było przekazanie nowemu władcy rad dotyczących sprawowania władzy. Przybyła do stolicy grupa cyników okazała się niezwykle natarczywa. Nachodzili oni sekretarza cesarskiego (*antigraphéus*), próbując pochlebstwami i obelgami skłonić urzędnika do przyjęcia ich ksiąg, które miałyby zostać przekazane Julianowi⁵. Nie słyszymy, aby „psi filozofowie” uzyskali audiencję u cesarza, lecz – co może się wydawać bardziej zaskakujące – Julian wraz z grupą swoich przyjaciół i współpracowników (spośród nich zostali wymienieni Saturninus Secundus Salutius – prefekt pretorium Wschodu⁶, Memmorios – *praeses* Cylicji⁷ i Anatolios – *magister officiorum*⁸) przyjął zaproszenie na występ oratorski Herakleiosa, który odbył się prawdopodobnie w jednym z teatrów miejskich. Wygłaszając swoją mowę, powoływał się on nie tylko na miano cynika, o czym miał świadczyć jego charakterystyczny wygląd (płaszcz filozofa – *tríbôn*, kij, długie włosy)⁹, ale także na legendarnego mistrza cynizmu – Diogenesa, jak również na cynicką niezależność, albowiem twierdził przede wszystkim, że jest człowiekiem wolnym (*eleútheros*)¹⁰.

Mowa Herakleiosa była kompilacją kilku opowieści. W jednej z nich filozof przedstawił Zeusa wraz z pasterskim bogiem Panem na podstawie mitu znanego Julianowi¹¹. Zarówno Zeus, jak i Pan to maski, pod którymi zostały ukryte rzeczywiste osoby. Zeusem był sam Herakleios, a pod postacią Pana krył się Julian. Nic dziwnego, że już sam dobór takich „kostiumów” oburzył cesarza, zwłaszcza że kozionogi bóg został ukazany w sposób jednoznacznie prześmiewczy, skoro w swojej odpowiedzi Julian nazywa go „wzbudzającym śmiech fałszywym Panem” (*toũ gelíou Pseudópanos*)¹². Inna część wystąpienia Herakleiosa

⁵ Or. VII, 224A.

⁶ *The Prosopography of the Later Roman Empire*, ed. A.H.M. Jones, J.R. Martin-dale, J. Morris, vol. 1, Cambridge 1971 (dalej *PRLE* I), s. 814 (Secundus 3).

⁷ *PRLE* I, s. 595 (Memorius 1).

⁸ *PRLE* I, s. 61 (Anatolius 5).

⁹ Or. VII, 223C–D; 225B–C.

¹⁰ *Ibidem*, 207D.

¹¹ *Ibidem*, 227A.

¹² *Ibidem*, 208B; 234D, tłum. A.I. Szoka. Być może to utożsamienie Juliana z Panem miało coś wspólnego z „kozim” wyglądem cesarza (zwłaszcza z charakterystyczną bródką), który miał być powodem kpin z władcy w czasie jego pobytu w Antiochii; Julian, *Misopogon czyli nieprzyjaciel brody*, red., tłum. A. Pająkowska, Wrocław 2009, 339A.

dotyczyła poglądów na temat natury bogów, w której wyrażał on pogląd o braku boskiej ingerencji w świat ludzki¹³.

Po wysłuchaniu mowy Herakleiosa Julian przygotował własną odpowiedź – mowę *Do cynika Herakleiosa, o tym jak cynik powinien postępować i czy jest właściwe dla cynika komponować mity*. Była to z jednej strony obrona własnej osoby jako godnej sprawowania najwyższej władzy w państwie, a z drugiej krytyka religijnych poglądów Herakleiosa, które cesarz nazywa wprost „błuźnieniem bogom” (*theōn blasphēmoumētōn*)¹⁴.

Druga mowa cesarza Juliana poświęcona cynizmowi, *Do niewykształconych cyników*, powstała kilka miesięcy później, 21 czerwca 362 roku¹⁵. W tym czasie cesarz chyba ponownie zgodził się wysłuchać jednego z przebywających w stolicy filozofów cynickich. Jest bardzo możliwe, że tym razem był on chrześcijaninem. Julian przywołuje bowiem w swej mowie cytat z *Księgi Rodzaju* i stwierdza, że filozof zapewne zna słowa „Galilejczyków”¹⁶. Z wypowiedzi cesarza wynika, że cynik ten, którego imię pozostaje dla nas nieznane, skrytykował zachowanie mistrza swojej własnej szkoły, Diogenesa z Synopy. Anonimowy myśliciel przywołał jedną z wersji opowieści o śmierci Diogenesa. Filozof z Synopy miał ją sprowadzić przez spożycie surowego morskiego polipa. Wedle opinii wygłoszonej przez cynika, Diogenesa charakteryzowały przede wszystkim próżność (*kenodoksía*) i szaleństwo (*ánoia*). To głównie pragnienie próżnej chwały miało być powodem spożywania surowego mięsa przez filozofa z Synopy. Z tego powodu cynik uważał Diogenesa za zasługującego na pogardę i wstręt. Gość Juliana miał stwierdzić, że śmierć jest zawsze złem, w przeciwieństwie do Diogenesa, który nie widział w niej nic strasznego ani

¹³ *Ibidem*, 219B–C.

¹⁴ *Ibidem*, 204D.

¹⁵ *Or. IX*, 181A. Cesarz wspomina w mowie o zbliżaniu się słońca do momentu letniego przesilenia.

¹⁶ *Or. IX*, 192D. Julian, odpowiadając na zarzut cynika odnośnie do zjedzenia przez niego ośmiornicy, robi wtręt na temat diety Egipcjan, którzy należą, według Juliana, do nienasyconego rodzaju ludzi. Mają oni zwyczaj zjadać wszystko, nawet „zioła ogrodowe” (*lákhana khórtou*). Ostatnie słowa zacytował on z *Septuaginty*, Gen. 9.3. *The Septuagint Version of the Old Testament: with an English Translation and with Various Readings and Critical Notes*, ed. L.C.L. Brenton, London–New York 1900.

bolesnego¹⁷. Zganił on również filozofa z Synopy za zaspokajanie swych naturalnych potrzeb z prostytutkami¹⁸. Anonimowy cynik ukazuje zatem Diogenesa w sposób charakterystyczny dla literatury chrześcijańskiej, co nie dziwi, skoro sam najprawdopodobniej był chrześcijaninem. U takich pisarzy chrześcijańskich jak św. Augustyn czy Jan Chryzostom pojawia się zarzut o dążenie do próżnej chwały i oskarżenia o bezwstydnosć, skierowane przede wszystkim przeciw dawnym cynikom, jak Diogenes i Krates z Teb (365–285 przed Chr.)¹⁹. W przypadku Kratesa zazwyczaj przywoływano jego małżeństwo z Hipparchią, które zostało skonsumowane przy tłumie gapiów w portku w Atenach²⁰.

Atak na legendarnego mistrza filozofii cynickiej nie pozwolił cesarzowi pozostać obojętnym. Julian skierował więc do anonimowego cynika-chrześcijanina mowę, znaną jako mowa *Do niewykształconych cyników*. Miała ona na celu obronę Diogenesa i jego postępowania, nawet tego, które mogłoby się wydawać najbardziej bezwstydne. Obie wspomniane mowy można traktować jako rodzaj apologii. Cesarz stara się w nich obronić filozofię cynicką z jej największymi przedstawicielami: Antystenesem, Diogenesem i Kratesem przed opiniami współczesnych „psich filozofów”. Wolności idealnego filozofa cynickiego i drogi prowadzące do niej są z kolei głównymi kwestiami rozważanymi przez Juliana w tych dwóch pismach.

Władca przedstawia własną charakterystykę cynizmu, który nazywa: „najbardziej naturalną i uniwersalną filozofią” (*philosophía koinè kai physikôtátē*)²¹. W przeciwieństwie do innych szkół filozoficznych nie wymaga ona żadnych specjalnych studiów i wertowania niezliczonych ksiąg. Wystarczy po prostu, że wybiera się prawość przez „pożądanie cnoty i unikanie zła” (*aretēs epithymíai kai phygēi kakías*)²².

¹⁷ Or. IX, 181A–B. Cynik przywołuje też sytuację, kiedy to Diogenes ciężko choremu Antystenesowi miał przynieść sztylet, za pomocą którego ten ostatni miał skrócić swoje cierpienia. Por. Diogenes Laertios, *op.cit.*, VI 18–19.

¹⁸ Or. IX, 201D.

¹⁹ Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelie św. Mateusza*, X 4, tłum. J. Krystyniacki, Kraków 2007, cz. I.

²⁰ Św. Augustyn wyraża swoje oburzenie zachowaniem cyników, którzy odważyli się, wbrew wynikającemu z natury człowieka wstydowi, na publiczne kontakty seksualne. Zob. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, XIV 20.

²¹ Or. IX, 187D.

²² *Ibidem*.

Cesarz uznawał cynizm za pełnoprawną i boską doktrynę wyrastającą ze źródła wspólnego dla helleńskiej filozofii. Julian przyznaje bowiem miano założyciela (*arkhēgós*) cynizmu Apollonowi Delfickiemu, który przekazał jego przedstawicielom (Antystenesowi, Diogenesowi i Kratesowi) swoje dwa podstawowe zalecenia: „poznaj samego siebie” (*gnōthi seautón*)²³ i „ostemplować na nowo powszechną monetę” (*parakháarakson tò nómisma*)²⁴. To drugie oznaczało odrzucenie powszechnie uznawanych praw (*nómisma* = moneta; *nómos* = prawo), powtarzanych sądów i tez, a pierwsze, skierowane do wszystkich ludzi, stanowiło wedle Juliana podstawowy nakaz i cel filozofii w ogóle²⁵. Antystenes, Diogenes i Krates byli przewodnikami (*koryphaíoi*) filozofii cynickiej. Jej cel Julian określa jako właśnie wypełnienie powyższych poleceń Apollona i dążenie do prawdy²⁶.

Cesarz stara się wynieść cynizm do rangi innych filozofii. Chociaż zauważa, że Platon wybrał osiąganie swoich celów przez słowa (*lógoi*), podczas gdy Diogenesowi wystarczyły czyny (*érge*)²⁷, to jednak w dalszej kolejności dopatruje się on w cynizmie podziału na część teoretyczną (*theōpēmatiké*) i praktyczną (*praktiké*). Zarówno w pierwszej, jak i drugiej części pojęcie wolności odgrywało główną rolę.

Cynicka *theōpía* to przede wszystkim pojęcia związane z etyką: pobożność²⁸, racjonalizm²⁹, opanowanie pragnień przez rozum³⁰, asceza i wstrzemięźliwość³¹, wolność od ludzkich opinii i osądów³² oraz życie zgodne z naturą (*tò dzēn katà phýsin*)³³. Dzięki takiemu kształtowi części teoretycznej cynizm może być filozofią uniwersalną (*koiné*) i w całości naturalną (*physikótátē*), a także „niewymagającą studiów naukowych”. Część praktyczna zawierała się w „prawdziwej i czystej wolności cynickich zachowań” (*akraiphnēs kai katharón tēs eleutherías*

²³ *Ibidem*, 183A, 185A, 185D, 188A–B; *Or. VII*, 211B–C, tłum. A.I. Szoka.

²⁴ *Ibidem*, 188A–B; *Or. VII*, 211B.

²⁵ *Ibidem*, 188A.

²⁶ *Ibidem*, 188B–C.

²⁷ *Ibidem*, 189A.

²⁸ *Or. VII*, 212B, 213A, 214B, 238B, 238D–239B; *Or. IX*, 199A.

²⁹ *Or. IX*, 190B, 191B, 192C, 202A.

³⁰ *Ibidem*, 199C–D.

³¹ *Or. VII*, 226A–B, *Or. IX*, 203A.

³² *Or. VII*, 208D, 211B–C; *Or. IX*, 195C, 196D.

³³ *Or. IX*, 193D.

toũ kynós)³⁴, a jej celem ostatecznym było osiągnięcie życia zgodnego z uniwersalną naturą (*dzēn tēi phýsei*) dzięki poznaniu własnego usposobienia³⁵. Julian stwierdza od razu, że cynizm z powodu zachowania swych przedstawicieli był traktowany niechętnie w miastach Grecji. Na jego surowe zasady została więc nałożona „zasłona” (*parapéasma*), która obejmowała zarządzanie gospodarstwem domowym, zarabianie pieniędzy, stosunki z żoną i wychowanie dzieci, a nawet strzeżenie publicznego dobrobytu. Położyli ją na ten czysty cynizm uczniowie Zenona z Kition³⁶. Jest to jednoznaczne nawiązanie przez Juliana do anegdoty o początkach szkoły stoickiej, wedle której Zenon starał się zasłonić płaszczem swojego mistrza Kratesa, gdy ten kochał się publicznie ze swoją żoną, filozofką Hipparchią. Po tym wydarzeniu porucił jednak cyników³⁷.

Cesarz Julian chce uzasadnić skandaliczne i burleskowe zachowania dawnych cyników. Zdaje sobie sprawę, że zjadanie surowego mięsa oraz wygląd zewnętrzny powodowały, że tylko nieliczni podziwiali „trudy” (*pónoi*) dawnych cyników, a tłumom zbierało się raczej na wymioty, gdy ich obserwowali³⁸. Zdaniem Apostaty przypisywana Diogenesowi bezwstydnosć (*anaídeia*), wyrażająca się w nietypowych zachowaniach (szczególnie w tych związanych z publicznym załatwianiem naturalnych potrzeb), miała jednak funkcję moralizatorską i była, podobnie jak cynicka swoboda wypowiedzi (*parrēsia*), rzuceniem wyzwania normom społecznym, ale także sposobem nauki cnoty. Linia obrony Diogenesa przez Juliana przebiega w tym wypadku zgodnie z wyznawaną przez niego ideą jednej prawdy i filozofii³⁹. Cynizm jest wobec tego pokrewny platonizmowi w dążeniu do wspólnych celów, a także w podobny sposób przeciwstawia się uleganiu powszechnej opinii. Platon zwalczał ją słowem, a Diogenes czynem, za co współczesny cynik-chrześcijanin nie powinien go krytykować⁴⁰. Zamiast ganić dawnego mistrza za zaspokajanie swych naturalnych potrzeb

³⁴ *Ibidem*, 185C.

³⁵ *Ibidem*, 186A.

³⁶ *Ibidem*, 185A–B.

³⁷ Apulejusz z Madaury, *op.cit.*, s. 14.

³⁸ *Or. IX*, 190C–D.

³⁹ *Ibidem*, 184D.

⁴⁰ *Ibidem*, 188C–189D. O pokrewieństwie platonizmu i cynizmu w oczach Juliana, zob. P. Athanassiadi, *Julian and Hellenism – An Intellectual Biography*, London–New York 1981, s. 139.

z prostytutkami, powinien on najpierw wykazać się umiejętnościami nauczania i posługiwania się byстрым dowcipem Diogenesa, a przede wszystkim taką samą niezależnością (*eleuthería*) i samowystarczalnością (*autákreia*), sprawiedliwością (*dikaíosýnē*), umiarem (*sōphrosýnē*), rozważą (*eulábeia*) i wdzięcznością (*kháris*) wobec bogów oraz największą troskliwością (*prosokhē*), nie czyniąc nic bez celu ani też ślepo czy niemądrze⁴¹. Julian wskazuje więc na zalety idealnego mędrca cynickiego, które są oczywiście wspólne dla całej i jednej filozofii Helenów, a które wiążą się z osiągnięciem szczęśliwości (*eudaimonía*) przez filozofa i podzieleniem się nią z innymi⁴².

Istotnym aspektem cynizmu rozważanym przez Juliana jest „skrót” do cnoty, który wyznaczała charakterystyczna dla cynizmu niezależność od praw i powszechnych opinii, do czego często odwoływali się – jak widać – współcześni cesarzowi cynicy⁴³. Julian dzieli się w odpowiedzi udzielonej cynikowi Herakleiosowi swoją obserwacją, że: „wszyscy spieszą do cynizmu” (*hormōsin epì tòn Kynismón*). Wystarczy, że przyjmują oni kij (*baktēria*), płaszcz (*tríbōn*), długie włosy (*kómē*), „głupotę, która za nimi idzie” (*tò enteūthen amathía*), zuchwalstwo (*thrásos*) i bezczelność (*itamótēs*). Powiadają w ten sposób, iż: „podróżuj najkrótszą i najłatwiejszą drogą do cnoty” (*hodòn kai sýntonon epì tèn aretèn <poreúesthai>*)⁴⁴. Cesarz wzdycha jednak, że wolałby, aby ci osobnicy szli tą dłuższą drogą, którą łatwiej dotarliby do swojego celu. Julian zwraca się z pytaniem do cyników, czy nie zdają sobie sprawy, że skróty oznaczają zazwyczaj wielkie trudności?⁴⁵ Tę dłuższą drogę cesarz nazywa chodzeniem naokoło (*tèn kýklōi*)⁴⁶. Ma on oczywiście na myśli studia naukowe, którym sam się poświęcił pod kierunkiem swoich mistrzów⁴⁷. „Skrót” (*syntómos*) do filozofii i cnoty to natomiast przyjęcie imienia cynika oraz płaszcza i torby cynickiej bez strachu, a przede wszystkim wolność od powszechnej opinii, z którą tak

⁴¹ Or. IX, 201D–202D.

⁴² *Ibidem*, 201C.

⁴³ Zob. Diogenes Laertios, *op.cit.*, VI 104.

⁴⁴ Or. VII, 225B–C.

⁴⁵ *Ibidem*, 225C.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, 235B–C; por. J. Bouffartigue, *Le cynisme dans le cursus philosophique au IV^e siècle*, [w:] *Le cynisme ancien et ses prolongements: Actes du colloque international du CNRS*, ed. M.-O. Goulet-Cazé, Paris 1993, s. 346.

odziany „pies pośród filozofów” (*philosóphōn kýōn*) się spotyka⁴⁸. Skróć okazuje się możliwy i jest nie tyle krótszą drogą, ile jednocześnie początkiem i końcem filozofii, czyli poznaniem samego siebie i stanem się jak bogowie. Cesarz zauważa jednak, że doszło do wypaczenia tej możliwości. Pominąć studia mogą jedynie mędrcy mający największego ducha. Dla nich to sprawa wyboru, a obie drogi są dobre. Z całą pewnością z powodzeniem „skrótem” podążyli, według Juliana, cynicy tacy jak Diogenes czy Krates. Byli oni gotowi, aby nim się udać, czyli zrobić należyty użytek z cynickiej wolności. Współczesnych, złych cyników cechuje żarłoczność (*lichneía*), pobbłażanie sobie (*malakía*), miłość bogactwa (*ploûton agapân*), nienawiść ubóstwa (*penían miseîn*), a władzę nad nimi sprawuje brzuch (*gastér árchei*)⁴⁹. Ich życie obraca się wokół zastawionego suto stołu i przyjemności łoża. Wszystko to jednak czynią w tajemnicy⁵⁰. Filozofowie ci, lekceważąc i wyśmiewając słowa cesarza, postępują niczym psy brukające portyki sądów i szkół. Nazywa on ich więc szczeniętami (*kynídia*), co jest podkreśleniem ich braku jakiegokolwiek wykształcenia (*apaideusía*). Nie potrafią oni dojść wspomnianym „skrótem” nawet do wrót filozofii, które cesarz, jak ze skromnością przyznaje, osiągnął dzięki swoim studiom⁵¹. Wzywa ich więc, aby „zabrali się do czytania długich i trudnych książek”⁵².

Julian odwołał się również do pojęcia cynickiej wolności, kiedy starał się usprawiedliwić postawę Diogenesa wobec tradycyjnych form kultu. Cynik Herakleios część swojego wystąpienia poświęcił krytyce tradycyjnej religii. Dotyczyło to nieskuteczności ofiar, daremności misterii oraz, oczywiście, niezależności człowieka od wyroków boskich, które poznaje się dzięki wyroczniom. Dla poparcia swych poglądów na temat bogów Herakleios zastosował retoryczny manewr polegający na przedstawieniu świadectwa znanej powszechnie postaci z dawnych czasów, której słowa lub zachowanie były z nimi zgodne. W tym wypadku był to najsłynniejszy cynik – Diogenes z Synopy. Herakleios powtarzał znaną skądinąd opowieść, że Diogenes odmówił udziału w misteriach eleuzyjskich, uzasadniając to stwierdzeniem,

⁴⁸ Pseudo-Krates, *Ep. XVI*, [w:] *The Cynic Epistles. A Study Edition*, ed. A.J. Malherbe, Missoula 1977.

⁴⁹ *Ibidem*, 182A–C, 196C.

⁵⁰ *Ibidem*, 198B.

⁵¹ *Or. VII*, 235C–D.

⁵² *Ibidem*, 227B.

że wtajemniczony poborca podatków może liczyć na nagrodę w Hadesie jako człowiek sprawiedliwy, a królów Agesilaosa i Epaminonda-sa czeka po śmierci przykry los jako nieuczestniczących w rytuale⁵³. Diogenes, według Herakleiosa, miał też unikać zachodzenia do świątyni bogów.

Julian zbija te argumenty. Jego zdaniem, Diogenes nie wziął udziału w misteriach nie ze względu na brak poszanowania bogów, ale ponieważ był to rytuał wyłącznie dla obywateli ateńskich. Filozof z Synopy zaliczał się do ludzi wyzwolonych z niewoli praw stanowionych (*du-leusai nomoĩs*) i przede wszystkim nie chciał poddawać się zasadom, jakie spadały na tego, kto stawał się obywatelem ateńskim. Unikał od-wiedzenia przybytków bogów, nie chcąc deptać ich praw, jak to czynił z ludzkimi zwyczajami⁵⁴. Diogenes kierował się właśnie nakazami bo-gów w przeciwieństwie do wielu złych ludzi, którzy nie bacząc na sło-wa hierofanta misterii, mówiące o tym, że nikt mający nieczyste ręce nie powinien zostać wtajemniczony, brali udział w rytuale⁵⁵. Filozof nie skrytykował więc misterii, ale w swojej wypowiedzi ukazał ich prawdziwy sens jako kultu bóstwa ludzi wolnych od zła. Diogenes czczył bogów w taki sposób, w jaki pozwalał mu jego niezależny od nikogo stan. Najlepszym przykładem, zdaniem Juliana, są wyprawy filozo-fa do Olimpii w czasie igrzysk. Legendarny cynik nie udawał się tam, aby oglądać atletów i spotkać najwybitniejszych spośród Greków, bo tych mógł zobaczyć w czasie igrzysk istmijskich i święta Panatenajów w Atenach. „Pielgrzymki” do Olimpii były właśnie przejawem czci Dio-genesa dla Zeusa.

Podsumowując, Julian w dwóch mowach poświęconych cynizmo-wi przedstawia jego wyidealizowany obraz. Przyznaje mu miano filo-zofii, a nie jedynie sposobu życia. Cynizm jest nazwany gałęzią jednej filozofii, która pochodzi od bóstwa. Dawni cynicy, Antystenes, Krates, a w szczególności Diogenes, są również ukazani jako idealni filozofowie

⁵³ *Ibidem*, 238A–239A. Por. Diogenes Laertios, *op.cit.*, VI 39. Zbliżony argument, tym razem przeciw wyroczniom, przedstawił Ojnomaos z Gadary. Ojnomaos i niejaki Kallistratos, kupiec z Pontu, otrzymali tę samą odpowiedź od wyroczni Apollona z Kolofonu. Cynika oburzyło, że przepowiednie dawane są wszystkim te same, bez znaczenia, czy dotyczą filozofa, kupca, złodzieja, żołnierza lub pochlebcy, Euzebiusz z Cezarei, *Evangelicae Praeparationis*, vol. 1, ed. W. Dindorf, Leipzig 1867, V 22.1–7, 213D–214D.

⁵⁴ *Ibidem*, 238C–239A.

⁵⁵ *Ibidem*, 239C.

postępujący zgodnie z nakazami Apollona. Julian kształtuje ich obraz w taki sposób, aby służyło to jego celom ideologicznym – ukazaniu jedności obozu helleńskiego i całej myśli greckiej, która, choć reprezentowana przez różne szkoły filozoficzne, zawsze zmierzała do jednego celu. Przeciwstawia ten wyidealizowany obraz cynizmu i dawnych cyników współczesnym wędrownym „psim filozofom”, pozbawionym wielkości ducha i niepotrafiącym robić należytego użytku z cynickiej wolności (*eleuthería*), a do tego przyjmującym religię chrześcijańską, do starcia z którą cesarz przystępował właśnie w momencie powstania obu mów.